史 学 研 究

《修禅道场碑》与唐代天台宗复兴运动新解

陆　扬
(北京大学 历史学系, 北京 100871)

摘　要: 天台佛教于八九世纪之交出现一场影响深远的复兴运动,在其核心人物荆溪湛然努力下,天台宗再度成为具有高度竞争力的佛教宗派。湛然的复兴努力早为学界所注意,但以他为核心的天台宗门派的诸多细节却仍然较为模糊,其历史信息的保存往往依赖于唐宋之际日本求法僧的记录。通过对仅存于天台山的碑铭 ——梁肃《修禅道场碑》作深入考察,尤其通过发现并释读此碑碑侧与碑阴的重要题刻,可以清楚地看到湛然及其弟子所建立的宗教网络和以佛陇为中心的寺院建设。此研究也有助于重新评估日本佛教文献中有关这段历史的记载的价值,为理解唐后期天台宗的发展以及对日本天台宗的影响提供了新的概观。同时将《修禅道场碑》的立碑放置于 9 世纪前期的政治文化环境之中,可见这一碑铭的成立过程与唐后期政治变化之间的可能关联。

关键词: 天台宗;佛陇;天台宗复兴;《修禅道场碑》

中图分类号:K 242　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2024)02-0085-14

引论:《修禅道场碑》的见与不见

清代诗人潘耒曾探访天台,其诗《佛陇》对智者大师以来以佛陇为中心的天台宗兴衰有精确描述,诗中提到在佛陇的智者塔院已然荒落,发出“如何烬劫灰,荒碑委泥沙”之叹①,这里的“荒碑”指的就是当时在佛陇仅剩的碑石——唐梁肃所撰《修禅道场碑》。修禅道场原为智顗在天台佛陇建立的最早的寺院,陈朝赐号为修禅寺,隋敕建国清寺后改寺为道场。此碑目前仍在智者塔院。据该碑题铭和历代记载可知,该碑于元和六年(811)十一月十二日为湛然弟子释行满所立。② 碑名为《台州隋故智者大师修禅道场碑》,由台州刺史徐放书丹、陈修古篆额。此碑自建立以来即为中日文献所载。9 世纪中叶日本赴唐台宗僧人圆珍就抄录了此碑,将其列在他带回日本的佛教典籍目录里。③ 清代学者尤重此碑,多有著录。但古今中外对该碑的关注仅限于梁肃所撰碑文,至于此碑为何会在 9 世纪初出现在佛陇,树立的具体历史场景为何等等问题,几无深入讨论。这些问题不仅攸关天台佛教的历史,对我们认识唐后期的佛教传播也有重要意义。要解答它们,我们仍须回到碑石本身。近年笔者在赴智者塔院考察此碑时,注意到碑石两侧与碑阴有丰富题刻,这些题刻竟未能为清代以来金石家和学问家所关注,甚至包括对此碑

收稿日期:2023-12-01

作者简介:陆扬,北京大学历史学系、中国古代史研究中心教授。

① 齐召南纂、阮元修订:《重订天台山方外志》,《台州文献丛书》,北京:国家图书馆出版社 2018 年版,第 121 页。

② 现存碑石的碑文中提及镌刻年月,有“元和□年十一月十二日”,具体年份清时已被人为凿去。但据北宋智圆《书智者大师碑后序》与《宝刻丛编》,可知为“元和六年”。见智圆:《闲居编》卷十二,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第 15 册,上海:上海辞书出版社 2006 年版,第 229 页;陈思:《宝刻丛编》卷十三,杭州:浙江古籍出版社 2012 年版,第 831—832 页。

③ 见圆珍抄写本:《福州温州台州求法目录》,《园城寺文书》第一卷,东京:讲谈社 1998 年版,第 136—137 页。

有浓厚兴趣的钱大昕。① 日本佛教界向来重视台宗文物,近代以来,包括常盘大定等许多日本学者也曾考察包括佛陇在内的天台遗迹,却同样未注意到这些题刻。② 笔者认为这些题刻对解答以上提出的问题甚为关键,有助于修正长期以来学界对唐后期天台宗发展和传播的一些基本认识。本文主要利用这些新发现的金石信息,结合唐代以来中日佛教资料和学界的先行研究,以《修禅道场碑》为中心,讨论唐代天台宗复兴运动的制度性因素与其形成的历史境况。

一、《修禅道场碑》题刻与初步研究

《修禅道场碑》包括碑志正面出自梁肃的碑文、碑两侧和碑阴题刻四部分组成。这里先对这几个部分的文字加以说明,其中碑两侧及碑阴的铭刻属于新发现。笔者在提供录文的基础上做出初步分析,也为学界进一步研究提供基础。

(甲)碑石正面

碑石正面镌刻的是梁肃碑文,采用的标题是《台州隋故智者大师修禅道场碑铭并序》。这篇名文虽早为世人所知,直到近年学者才留意其存在不同版本这一现象。胡可先、池丽梅等学者分别研究了不同版本之间的关系,其中池丽梅的研究更为细致。③ 笔者对这一文本的分析以先行研究为基础,结合新发现碑侧碑阴题刻,做出新的推论。大体而言,《修禅道场碑》存有两个版本系统,一是现存于智者塔院的碑文本身,一是收录于《唐文粹》的版本。④ 不仅文字有差异,连碑文标题也有多种,最澄《内证佛法相承血脉谱》中引梁肃该文时用的是《佛陇道场记》,而崔恭为梁肃文集所作序言中又称此文为《天台禅林寺碑》,而到行满建立此碑时,采用的标题是《台州隋故智者大师修禅道场碑铭并序》。下图将两个版本在字句上较为重要的几处差异对照显示:

原碑碑文	《唐文粹》文本
<u>天台山自国清上登十数里曰佛陇</u>,盖智者大师现身得道之所,前佛大教重光之地。陈朝崇之,置寺曰修禅。及隋建国清,废修禅之号,号为道场。	<u>天台山西南隅一峰曰佛陇</u>,盖智者大师得道之所,前佛大教重光之地。陈朝崇之,置寺曰修禅。及隋创国清,废修禅号,号为道场。
<u>自大师没一百九十余载</u>,大比丘然公,光昭大师之遗训以启后学。门人比丘法智,洒扫大师之故居以护宝所。门人安定梁肃,铭勒大师之遗烈以示后世云。	<u>自大师入灭一百八十余载</u>,长老大比丘然公,光昭大师之遗训以启后学。<u>门人安定梁肃,闻上易名</u>,铭勒大师之遗烈以示后世云。
自上元、宝应之际,此邦寇扰,缁锡骇散。而<u>比丘法智实营守塔庙</u>,庄严佛土,回向之徒,有所依归。	自上元、宝历之际,邦寇扰攘,缁锡骇散。<u>可易名建寺</u>,修持塔庙,庄严佛土,回向之徒,有所依归。
五世之后,间生上德。微言在兹,德音充塞。<u>惟彼法子,护持净域</u>。此山有坏,此教不极。	五世之后,间生上德。微言在兹,德音充塞。<u>明明我后,易名净域</u>。此山有坏,此教不极。

① 乾隆四十八年(1783),56 岁的钱大昕曾访问佛陇,亲睹此碑,随后请友人台州知府黄符彩为他制拓本一份珍藏,并写有跋文。见《潜研堂金石文跋尾》卷八《智者大师修禅道场碑》,陈文和主编:《钱大昕全集》(增订本)第 6 册,南京:凤凰出版社 2016 年版,第 191 页;李经国:《钱大昕年谱长编》,北京:中华书局 2020 年版,第 309 页。

② 常盤大定:《中國文化史蹟》第六辑,1939 年,第 7 页;日本学者壬生台舜曾于 1975 年 10 月间访天台山并见到《修禅道场碑》,却依然沿用常盤著中资料,见氏著《天台山國清寺の現狀》,福井康順监修、天台学会编:《传教大师研究》别卷,东京:早稻田大学出版部 1973 年版,第 519 页。

③ 胡可先:《〈台州隋故智者大师修禅道场碑铭〉事实考证与价值论衡》,《浙江社会科学》2015 年第 7 期,第 121—129 页;池丽梅:《唐代天台仏教復興運動研究序說——荊溪湛然とその〈止観輔行伝弘決〉》,东京:大藏出版株式会社 2008 年版,第 255—279 页。

④ 《唐文粹》采用的标题是《天台大师碑铭》,见《唐文粹》卷六一,上海:商务印书馆 1937 年万有文库版,第 1013—1015 页。

笔者赞同池丽梅的看法,即梁肃在撰写此文时,尚未担任翰林学士,而是仍在淮南节度使杜亚幕府中担任掌书记,碑上题刻只是梁肃生平获取的最高职衔,而非该文写作时的职衔。池著认为梁肃最初撰写此文是为湛然而作,因此最初提到撰写的年份是“自大师入灭一百八十余载”,即从智顗去世到湛然命梁肃撰写此碑之间的年数。但此文后来又被梁肃作了改动,也就是收入梁肃文集和《唐文粹》的版本。改动的契机为何呢? 元和时代道士徐灵府《天台山记》记载:

> 自国清寺东北一十五里,有禅林寺,寺本智顗禅师修禅于此也。以贞元四年,使牒移黄岩县废禅林寺额,来易于道场之名。①

看来是贞元四年朝廷将禅林寺额颁给修禅道场,梁肃便对自己原先的文章作了改动,以迎合这一变化,也就是《唐文粹》本中“门人安定梁肃,闻上易名,铭勒大师之遗烈以示后世云”“可易名建寺”的意思,而文末铭文中说“明明我后,易名净域”,“我后”即唐德宗。这也是崔恭在稍后所作的序中称之为《天台禅林寺碑》的原因。

当行满在元和六年决定树立此碑时,为何未采用《天台禅林寺碑》这一标题? 不仅如此,碑石上还作了两处重要的改动,一是没有“闻上易名”的字句,同时出现了表彰僧人法智在上元、宝应战乱之际,保存佛陇道场的功劳。在铭文部分也将“明明我后,易名净域”改为“惟彼法子,护持净域”,完全抹去了贞元寺院改道场为寺的痕迹。池丽梅注意到元和六年陈谏有《天台佛陇禅林寺碑》,因此认为行满是为了避免和陈谏文同名,而采用了修禅道场的名字,回到当年湛然命梁肃撰文的本意上来。笔者不赞同这一看法,关键理由来自《修禅道场碑》碑侧和碑阴题刻所提供的线索。学界一般认为禅林寺建于贞元四年(788),若从贞元四年颁寺额的记载来看似乎没错,实际并非那么简单,这一点下文将具体论述。概括而言,禅林寺真正宣告建立,实为元和六年,这也是为何由陈谏撰文、徐放书丹《天台佛陇禅林寺碑》立于元和六年。徐放以台州刺史身份参加,并请幕僚和著名文士陈谏撰作,是为郑重其事。其文虽不存,推测其内容当详述禅林寺从贞元获得寺额到元和六年在行满操持下落成的历程。因此行满采用梁肃碑文时,决定删去德宗赐寺额之事,因事过境迁,保留原本就是梁肃改动版的内容显已不妥。立碑是为能光大智顗到湛然一系的正统性,也就是回到佛教组织自身的权威性上来,特别强调法智的功劳,因为正是法智的努力才使湛然重回佛陇这一象征性行动有了物质基础,而行满同样也是当年法智努力的受益者。同时他最终使禅林寺得以落成的贡献正和法智一脉相承,这才是碑文采取不同版本的理由。而有关法智史迹部分,很可能梁肃的最早版本中已存在。《唐文粹》本中的“自上元、宝(历)[应]之际,邦寇扰攘,缁锡骇散。可易名建寺,修持塔庙,庄严佛土,回向之徒,有所依归”云云,逻辑颇有问题,因“易名建寺”之时,早已离开上元、宝应有相当岁月,佛陇在湛然主持下按理已成信徒回向之地(至少从湛然追随者角度),“庄严佛土”自不待君主赐名而成。梁肃原本的改动已不自然,倘若是那样的话,那么行满的选择就显得更加合理。

(乙)碑石左侧

左侧碑棱的题刻,从最右第一行开始。此为单独一行,其余部分则从上往下大致分成几组,笔者录文采用方式是单独列出右边第一行,其他部分则自上而下,大致按题刻的组合方式,以求尽量呈现原貌。

右边第一行可读出“天台大师传法”“妙乐寺先师诸州门人弘教录”等字。从“传法”到“妙乐寺”之间部分,石面损毁,无法识读。幸运的是,笔者在 9 世纪日本延历寺入唐求法僧圆珍带回日本的《日本比丘圆珍入唐求法目录》中,发现了这一行字的精确对应,即“《天台大师传法第六祖荆溪妙乐寺先师诸州门人弘教录》一卷”(以下简称《弘教录》)。② 可见中间损毁部分当为“第六祖荆溪”数字。“天台大

---

① 陆心源辑:《唐文拾遗》卷五十,清光绪陆心源刻潜园总集本。

② 《大正藏》第 55 册,台北:台湾佛陀教育基金会出版部 1990 年版,2172 号,第 1099 页。

师”自然是指智顗,而“妙乐寺先师”则指湛然。整个题刻录文如下:

天台大师传法□□□□□(第六祖荆溪)妙乐寺先师诸州门人弘教录

(1)　庐州独山寺供奉大德僧妙□　扬州延光寺大德僧惠琮　安南供奉大德僧惟烜　台州国清寺上□□□(座门人?)□□

(2)　常州龙兴寺入室弟子僧元浩　常州国祥寺僧道初　润州栖霞寺僧惠如　宣州唐兴寺僧净业

(3)　东都慧林僧明准　越州法台寺僧明旷　婺州双林寺僧智度　湖州僧道暹　□□□□□僧□居

(4)　楚州僧进明　上都僧道邃　越州崇化寺僧德聪　扬州法云寺僧明空　越州法华寺僧智云

(5)　衢州开元寺僧如丹　常州建安寺僧法颙　越州清泰寺僧超进　扬州国清寺□(行)满　蜀郡僧无滞当寺僧广修　上都崇业寺僧法□　湖州□□寺僧良规　佛陇禅林寺僧广修　福州临江寺僧常湛

(6)　苏州龙华寺僧道儒　僧道希僧清源

碑侧风化虽较明显,题刻中出现的人名与所属州名寺名仍颇多可考。圆珍到佛陇参拜,应该就是将《修禅道场碑》的梁肃碑文与《弘教录》、陈谏的《禅林寺碑》一并抄录带回日本比叡山,可惜现已亡佚。此份名单为我们提供了湛然核心门徒的重要指南,使得散落在佛教记述中的各种相关信息有了更为清晰的认识框架。现在先说明名单中有迹可考的僧人。

庐州独山寺供奉大德僧妙□:

“妙”后一字残损,应即妙棐。最澄《天台法华宗传法偈》(以下简称《传法偈》)中提到湛然几位重要门生,排首位者即安国寺妙棐。① 妙棐或以供奉大德身份驻锡安国寺。

扬州延光寺大德僧惠琮:

《行历抄》记圆珍到佛陇禅林寺参拜智者大师坟冢,在智者坟附近见有“扬州延光寺琮禅师坟”,即此惠琮。《入唐求法巡礼行记》中也提到圆仁从扬州延光寺僧惠威那里获得《法花圆镜》。②

常州龙兴寺入室弟子僧元浩:

有关元浩的记载不少,可见其在湛然弟子中地位重要。《传法偈》中称其为元浩大师,为湛然付法的三位弟子之一。《宋高僧传·唐苏州开元寺元浩传》(《佛祖统纪》卷十元浩传为《宋高僧传》的缩略版)记录其生平颇具体。《弘教录》给元浩加“入室弟子”称号,为其他门人所无,亦颇印证佛教文献所记元浩之地位。

东都慧林僧明准:

《宋高僧传》卷二七有《唐长安禅定寺明准传》,称其“生缘本天台灵墟道场”③,贞元末、元和初曾出入两京,或即此僧乎?

越州法台寺僧明旷:

《宋高僧传·唐苏州开元寺元浩传》提到“后有行满、道暹、明旷皆著述,广天台之道欤”。④ 明旷撰有《般若波罗蜜多心经疏》《梵网菩萨戒经疏删补》《金刚錍论私记》等。据其《梵网菩萨戒经疏删补》自跋可知,明旷为台州黄岩县人。⑤

婺州双林寺僧智度:

最澄《法华肝要略注秀句集》卷中与《传法偈》均提及智度,后者尤其将之列为湛然的六位弟子之

---

① 《传教大师全集》卷五,天台宗叡山学院,滋贺县:比叡山图书刊行所 1927 版,第 25 页。

② 白化文、李鼎霞校注:《行历抄校注》,石家庄:花山文艺出版社 2004 年版,第 31 页;小野勝年:《入唐求法巡礼行記の研究》第一卷,京都:法藏馆 1964 年版,第 373 页。

③ 赞宁:《宋高僧传》卷二七,北京:中华书局 1987 年版,第 683 页。

④ 《宋高僧传》卷六,第 120 页。

⑤ 明旷著述及生平,参见周叔迦《释家艺文提要》,北京:北京古籍出版社 2004 年版,第 486—489 页。

一,可见智度的重要。①

湖州僧道暹:

道暹名见《宋高僧传》卷六元浩传,又见最澄《法华肝要略注秀句集》卷中②;又据《法华天台文句辅正记》卷一《辅妙乐记》,道暹是吴兴永定寺沙门,正合湖州僧身份。③道暹著述颇多,有《维摩诘所说经疏记钞》《法华天台文句辅正记》《大般涅盘经玄义文句》《大般涅盘经疏私记》等多种。

上都僧道邃:

此即湛然重要弟子道邃,其事迹将在下文重点讨论。

越州崇化寺僧德聪:

《卍新续藏》有《释观无量寿佛经记》,作者题为法聪。该著原为圆珍在台州开元寺所得,有行满及日求法僧圆珍等跋文。行满作于元和十二年六月的跋文亲切回忆了当年与法聪在湛然门下共同学习的经历。④ 圆珍《国清寺外诸寺求法总目录》抄本中记该著作作者为德聪。⑤ 据《弘教录》可知圆珍记录准确,法聪应为德聪,“德”“法”或俗写形近而误。

扬州法云寺僧明空:

有《胜鬘经疏义私钞》一种,作者题为“维扬法云寺僧明空述”,应即此僧。圆珍为该著所作跋文中有“钞主者天台六祖妙乐弟子,祖孙道合,光荣妙极”,明确说明空为湛然弟子。⑥

越州法华寺僧智云:

智云撰《妙法莲华经文句私记诸品要义》与《妙法莲华经文句私志记》,发挥湛然学说。《妙法莲华经文句私记诸品要义》卷端题“石鼓寺沙门智云”,与此不同,但《弘教录》中的智云当为此人无疑。⑦

常州建安寺僧法颙:

《佛祖统纪》卷十有“禅师法颙于毗陵建安寺筑止观堂,请荆溪讲说其中。梁肃为作《止观堂记》”。⑧

扬州国清寺行满:

此即湛然重要弟子佛陇行满,也是本文主要讨论对象,具体见下文。

蜀郡僧无滞:

蜀字虽残损,仍依稀可辨。《宋高僧传》卷十五真乘传提到贞元十一年真乘向朝廷推举其师无滞之事。真乘逝世于元和十五年,所学亦天台教法,则传中无滞极有可能即《弘教录》上的无滞。

佛陇禅林寺僧广修:

广修是晚唐天台宗的重要代表,中日记载颇多。《宋高僧传》《释门正统》与《佛祖统纪》均有广修传。《宋高僧传·唐天台山禅林寺广修传》说他“早预(道)邃师之门”,会昌三年(843)二月十六日终于禅林本寺,寿七十三,法腊五十二。⑨ 圆珍则称其为道邃“入室弟子”。⑩

---

① 《传教大师全集》卷五,第 25、307 页。

② 《传教大师全集》卷五,第 307 页。

③ 《卍新纂大日本续藏经》(以下简称《卍新续藏》)第 28 册,东京:国书刊行会 1975—1989 年版,第 633 页。

④ 周叔迦:《释家艺文提要》,第 463 页。

⑤ 《园城寺文书》第一卷,第 184 页。

⑥ 《卍新续藏》第 19 册,第 925、975 页。

⑦ 智云著述,可参阅周叔迦《释家艺文提要》,第 500—501 页。周著指出智云应为湛然弟子,然其《妙法莲华经文句私志记》颇有不同意湛然观点之处。

⑧ 志磐撰,释道法校注:《佛祖统纪校注》卷十,上海:上海古籍出版社 2012 年版,第 254 页。

⑨ 《宋高僧传》卷三十,第 742 页。

⑩ 《圆珍请传法公验奏状案》草本,《园城寺文书》第一卷,第 302—303 页。

当寺僧广修:

当寺应指禅林寺,因此这就是上条中的广修,为何题刻中出现两次,不易解释。根据题刻本身,可见此处的“修”字的书写与上条中有所不同,或有意区别,且书法似不如其他人名来得俊拔,有可能是后来补刻。

苏州龙华寺僧道儒:

道儒名见《宋高僧传·唐苏州开元寺元浩传》,曾受学于元浩。

这份名单共有三十人,近三分之二在现存文献中有踪迹可寻,说明进入名单的僧人确为当时大德。最澄说传湛然法者“凡二十九人”①,这数字和《弘教录》的人数几乎一致,可见到贞元末期,湛然一系对其核心成员已存基本共识。《修禅道场碑》上的这份名录最终何时形成固然没有直接证据可以知晓,但应该是由行满确定。从碑侧此录的书法与镌刻水平看,虽有残损漫漶,仍可见上乘的书法与刻工水平,应是在建立《修禅道场碑》的同时镌刻上去的。就内容而言,这一铭文与该碑的树立有密切关联,当属于搭配碑文以强化湛然一系在天台体系中的权威地位。那么此份名录上的僧人是否有辈分的差别,是否都直接受业于荆溪本人?就名单排列顺序来看,的确有按年辈排列的可能,但其中有个别僧人不可能直接受业于湛然。比如广修出生于大历六年(771),湛然去世时才十多岁,绝无可能直接受业于湛然。另外道儒从元浩学,可能也属于类似情况。至于立碑时这些僧人是否在世,目前也没有答案,但元浩属于湛然门下辈分很高之人,有明确记载其卒年为元和十二年,那么有理由推测《弘教录》上的人物在元和六年时大部分应仍在世。

(丙)碑阴题刻

《修禅道场碑》碑阴题记主要由两部分组成,第一部分是其最左侧的两行,自上至下为台州僚佐,以下是相关部分录文:

左侧第一行:员外司马陈谏　司马李卓　录事参军周仲卿　司功陈□　司兵□□
司士庄齐许　参军葛远　参军[应]　[七]□　参军葛[福]　医药博士陈泳　孔进□

左侧第二行:临海县丞李[廙]　唐兴县丞张泰和　司仓朱芊②

从以上题名可知台州刺史的主要僚佐与治下两县负责官员均在其列,表明他们都参与了立碑活动。名单中唯一有生平可知的是陈谏。作为“二王八司马”成员,陈谏自永贞元年(805)十一月被贬台州司马,按惯例为员外置同正员,即此处所记之员外司马。③ 其身份特殊,不能以一般的地方僚佐看待。在以树立《修禅道场碑》为中心的活动中,陈谏扮演了显著角色,不仅参与了立碑活动,也是该年五月建立的《唐天台佛陇禅林寺碑》撰写者,该碑也是徐放所书。④ 关于这两碑的关系,本文稍后会加以分析。

碑阴其余部分则是僧尼和俗人姓名。其中上端自右至左连续三排整齐列出僧人名单,包括广修共六十一位。僧人名字以下的部分是俗众男女和女尼的名单。笔者判断这些僧俗和台州府僚佐一样,是参与此次立碑活动的人员。那么这六十一名僧人究竟来自何处?笔者认为这些均为佛陇禅林寺的僧人。《入唐求法巡礼行记》中,来自天台山禅林寺僧敬文告诉圆仁,禅林寺常住有四十名僧人,夏节时则达七十余人。⑤《修禅道场碑》立于秋冬之交,已过了结夏,但六十多名僧人仍可能接近禅林寺能容纳

---

① 《传法偈》,《传教大师全集》卷一,第 25 页。

② 由于左侧这两行僚佐人名与其他僧俗名字在某些部分有交错的情形,因此不能完全排除有个别属于僚佐的人名被当作其他僧俗人众的名字而漏列。

③ 关于陈谏生平,参见胡可先《中唐政治与文学:以永贞革新为研究中心》,合肥:安徽大学出版社 2000 年版,第 296—301 页。

④ 圆珍《国清寺外诸寺求法总目录》作“《天台山佛陇禅林寺碑文》一卷 陈司马”,《园城寺文书》第一卷,第 184—185 页;又《宝刻丛编》卷十三,第 831—832 页。《宝刻丛编》据《复斋碑录》,误将作者写作陈让。

⑤ 小野勝年:《入唐求法巡礼行記の研究》第一卷,第 379 页。

的僧人数量的上限。

(丁)碑石右侧

右侧题刻因石面磨损较多,加上笔者在塔院现场难以有足够光线拍摄更清晰的图像,有不少字尚未能确定,但题刻的主要内容非常清楚。限于篇幅,这里只撮其大概。题刻最右侧一行是“佛垄禅林寺元和十年□月十五日僧行满建”,接下来从右至左记录了禅林寺的施主供养名录,提供男女信众的姓名、所捐土地与钱财数量,土地所在位置等详细信息,是唐代地方寺院财产构成方面难得的资料。其中提到舍钱充香油田价、赎田提供香油水田和小仓,有的田地秋收收入专门用于“市香油供大殿中长明灯及大师堂中法华道场三处”。这些信众里有不少是夫妇,比如“施主何□并妻□二娘共赎田壹亩六百文”。这份记录也告诉我们,尽管禅林寺已经获得朝廷认可,但基本的物质支持仍来自于周边信众,而且是点滴构成,这或许也可反证佛陇地界的相对局促所带来的发展限制。

二、从修禅道场到禅林寺

《修禅道场碑》从碑文撰写到碑石最终树立,间隔至少 18 年,行满在元和六年十一月树立此碑的目的为何? 而他又以何种身份来主持这一活动呢? 如上文所言,此碑建立前不久,在佛陇也立了由陈谏撰文、徐放书丹之《唐天台佛陇禅林寺碑》。该碑虽已不存,但内容应是以讲述禅林寺的建寺历史及其意义为主。而既然是由台州地区最高行政长官和地位最高的僚佐来操作,那么必然是一不同寻常之举动。《修禅道场碑》和《唐天台佛陇禅林寺碑》均立于元和六年,说明禅林寺的正式宣告建立实际是元和六年。至元和十年,座主行满感觉筹募到了足以用来维持禅林寺日常经营的信众捐赠,故决定将供养人名录补刻于碑之左侧。因此元和六年的两次立碑举措,应该是同一事件的两个不同步骤,目的均为庆祝佛陇禅林寺落成。禅林寺虽继承修禅道场而来,但其建立意义仍重大,标志着在佛陇展开的天台宗复兴运动在建制上迈进了一大步。

佛陇是智顗在天台山首创的宗派基地,湛然天台复兴运动也以之为根基,这在湛然相关的材料中清晰可见,学界也多有强调。但这一运动的后续,特别是在寺院建制层面究竟有何变化,以往认知相当模糊。《修禅道场碑》的文字,尤其碑侧与碑阴的记录为这一过程提供了宝贵信息。自最澄以来,日本佛教界有关中晚唐天台山天台宗的记录最为丰富,然而对于佛陇的寺院构成却着墨不多。或许像最澄、圆仁、圆珍这些重要的入唐天台宗僧人,对国清寺、禅林寺等的具体角色未必不清楚,然对禅林寺在台宗系统中的角色,亦未能提供更多说明。平安时代以来,日本佛教资料凡提及佛陇寺院,有佛陇寺、修禅寺、禅林寺等不同名称,这些常被视为不同寺院。若实地考察佛陇,会发现那是天台山上一片不算很宽广的区域,周边可供耕作之土地有限,难以想象在中古时代,这里能同时容纳两所颇具规模之寺院。① 从最澄到圆仁、圆珍,我们会发现寺院的提法大致有前后差别。在元和以前,这些入唐僧人的记录中基本只提佛陇和修禅寺,但从元和时代开始,提及佛陇的寺院时便只有禅林寺了。当然也会将以往的修禅道场或修禅寺称为禅林寺,反例却几乎没有。这方面最为坚实的证据来自于最澄的记录。最澄著述中,对于入唐之后特别是在台州和天台山求法过程,有相当细致的记录,然遍查《最澄全集》,唯两处提及禅林寺,一是《内证佛法相承血脉谱》,其中提到最澄在贞元二十年十月十三日从台州唐兴县天台山禅林寺

① 池丽梅认为,唐代在佛陇有两所寺院,分别为佛陇寺与修禅寺,佛陇寺即智者塔院,到了宋代改为真觉寺,见池丽梅《唐代天台仏教復興運動研究序説——荊渓湛然とその〈止観輔行伝弘決〉》,第 256 页、第 283 页注第 35。这一看法有误。北宋时的确以智者塔院为基础建立了真觉之院或真觉寺,然而这不等于其前身是所谓的佛陇寺,否则唐代的中日记载中应该有记录可循。实际智者圆寂后的塔院应是归佛陇修禅道场即后来的禅林寺管理,这点在圆珍和成寻的记载中都很清晰。

僧翛然那里接受“天竺大唐二国付法血脉并达摩付法牛头山法门等”①;其二来自最澄《守护国界章》卷上之下,提到“往年将来天台山禅林寺银地道场智者大师所造十二卷四教义”云云②。前者提到的禅林寺显然应是禅宗寺院,而且《内证佛法相承血脉谱》中这一禅宗付法部分可靠性大有问题。后者所指当即元和六年之后真正建立起来的佛陇禅林寺。《守护国界章》撰于弘仁二十二年(831),并不能作为禅林寺在最澄入唐之时已经存在的证据,只能说明在此著完成之际,最澄已获知禅林寺的建立。《传法偈》详细记录了他访问佛陇并拜见行满大师的过程,里面只提到行满所在之处有佛陇之庄,却只字不提禅林寺的存在。按理那时改修禅道场为禅林寺的敕令已下,最澄的实录中却不见禅林寺之踪影,说明了禅林寺实际尚未建立。而在最澄之后的日本入唐僧人的记录中,修禅寺或佛陇寺一类的提法开始为禅林寺所取代,甚至对于禅林寺尚未建立之前的修禅寺,也一并以禅林寺之名称之。如圆珍所撰《比叡山延历寺元初祖师行业记》,提到最澄抵台州后,“遇台州刺史陆淳请天台传教大德道邃和尚于州下龙兴寺净土院讲止观,受圆教菩萨三聚净戒”,随后又“次登台岭,于禅林寺遇传教大德僧行满,蒙舍于数本法文等”。③这里最澄笔下的佛陇之庄变成了圆珍笔下的禅林寺,因为圆珍清楚知道两者承袭关系。最澄门人圆仁原本的目的就是前往天台山求法,却未获唐廷批准,不得已才转去五台。《入唐求法巡礼行记》记录了开成四年(839)元月,圆仁在扬州等待能否去天台的消息时,和前来拜访他的禅林寺僧敬文之间有一段亲切的笔谈,谈话中敬文提到幼年时曾在行满身边见到最澄来访,如今则“满和尚已亡化,经十六年”。④ 圆仁倘若有机会赴天台山,他一定会提供有关禅林寺最盛期的实况记录,很可惜这一期待未能实现。与圆仁同时入唐的留学生圆载得以长期在天台学习,对于佛陇禅林寺的情况也应非常熟悉,但圆载死于归国途中。当圆珍入唐时,他见到的已经是会昌灭法之后颓败的佛陇和禅林寺了。从日本入唐求法僧的记录来看,他们了解禅林寺的特殊地位,然而这种认知随历史境况变迁而变得模糊不清。造成这种模糊的原因有几个,其中最为关键的是禅林寺在会昌法难中遭到毁坏,直到北宋时才恢复并改称大慈寺。我们虽无从得知晚唐禅林寺的布局,从成寻笔下对宋神宗时代大慈寺的描述或可领略其规模,其中就包括了佛陇道场和智者塔院。⑤

禅林寺建立对于天台宗的寺院建制产生了哪些影响呢?笔者认为显著影响可能是调整了国清寺和佛陇之间的关系,标志着佛陇的道场在寺院体系内地位的上升。相较于佛陇,国清寺本是后起之寺院,但由于在朝廷支持下成立,一直拥有四方丛林的身份,享受到帝朝物质上的福利。因国清寺地点靠近天台山脚,邻近通衢,物质的获取也方便。佛陇却在山上僻处,物质条件不如国清。湛然回到佛陇使得佛陇再度变为实际的天台精神中心,也使得佛陇修禅道场与国清寺之间有更为密切的人员流动。而禅林寺的建立,使这一精神中心有了更坚实的保障,也在制度层面拥有与国清对等的地位,一种新构架由此建立。这一微妙的变化可以从上文已经提及的圆仁与敬文对谈中察觉到。当圆仁问起国清寺和禅林寺的情况时,敬文答道:

> 国清寺常有一百五十僧久住,夏节有三百已上人泊。禅林寺常有四十人住,夏即七十余人。国清寺有维蠲座主,每讲《止观》。广修座主下成业。禅林寺即是广修座主长,讲《法花经》《止观》玄义,冬夏不阙。后学座主亦有数人。⑥

广修接续了行满而成为禅林寺座主,直到会昌三年去世。从广修和维蠲的关系可见禅林寺对国清寺已具有某种来自教派内部的权威,这种权威固有师徒关系之缘故,也和禅林寺本身地位上升也分不开。禅

① 《传教大师全集》卷一,第 215 页。
② 《传教大师全集》卷二,第 292 页。
③ 《比叡山延历寺元初祖师行业记》,《传教大师全集》卷五附录,第 52 页。
④ 小野勝年:《入唐求法巡礼行記の研究》第一卷,第 379 页。
⑤ 成寻编著、王丽萍校点:《新校参天台五台山记》卷一,上海:上海古籍出版社 2009 年版,第 59—61 页。
⑥ 小野勝年:《入唐求法巡礼行記の研究》第一卷,第 379 页。

林的建立,使派别内部威望高的领袖成为其座主。从行满到广修,佛陇不再只是天台的一个特殊的道场,而是能吸引优秀学僧的丛林。当日本留学僧圆载开成三年到天台进修时,他最先选择的寺院也是禅林寺,在会昌灭法之后才完全转到了国清寺。

三、佛陇、行满与中晚唐天台宗的复兴运动

中唐前后,天台宗在教理开创和发扬上相对沉寂,除了社会动荡等因素,受到来自禅宗等佛教内部潮流的冲击影响尤其明显。① 正是在此背景下,湛然的天台复兴运动才显示出不凡的意义。关于湛然复兴台宗之情形,为学界所熟知。就其复兴运动之内涵,池丽梅作出过扼要的评价:

> 湛然在袁晁之乱的危机解除之后,登上了天台山的佛陇,佛陇对于湛然而言,不但是天台佛教,甚至也是中国佛教的发祥地。湛然的使命感,与其说是宗派性的自觉,不如说是要通过统合当时较为分散的江南佛教,延续自智顗以来发扬光大的中国佛教之慧命的一种主体性自觉。②

此处笔者将针对《修禅道场碑》提供的信息,对湛然重要弟子行满在这一复兴运动之中的角色略作讨论。众所周知,受业于湛然的名僧甚多,然而具体有哪些最核心的成员,或者更确切地说,在元和六年《修禅道场碑》建立之时,哪些被湛然的追随者视作最重要的门徒?《弘教录》的信息十分珍贵,仿佛为我们提供了一份追踪湛然系谱的地图。从中可以看出,湛然的重要门徒大多出自江南,其主要活动范围也在江淮,可以说江淮主要州府都有湛然的门生代表。这可为池丽梅的上述看法提供佐证。当然湛然弟子中还包括惟烜这样来自安南且受朝廷尊崇的供奉大德和道邃这样的京兆人士,也说明他的影响力已不限于江淮。《弘教录》给人感觉是:这一群体的核心成员地位平等,并无明显高下之分,仿佛宗教意义上的“团契”(Fellowship)。由这样一群关系密切的门生形成的网络,才使湛然开创的事业保持了惊人的持久力。

湛然在大历初选择返回佛陇,是带有标志性的举动,使佛陇再度成为天台教理的空间象征,而禅林寺的最终建立,则标志着这一目标在建制层面的成熟。在湛然身后继续在佛陇耕耘的正是行满。由《修禅道场碑》题刻可知,行满在元和初期已经居于天台山圆宗僧侣阶层之中心。他的生平在现存中土史料中记载零碎且有谬误。《宋高僧传》之行满传将其归入“感通”部分,其描述的行满乃十国至宋初禅僧,与唐后期天台佛陇之行满无涉。主持佛陇的行满在《宋高僧传 · 唐开元寺元浩传》中有提及,而较详实的记载来自最澄《天台法华宗相承师师血脉谱》所引《传法记 · 姑苏行满和上》:

> 释行满,生缘始姑苏,今即苏州是也。二十出家,二十五具戒。五年学律。于大历三年在浮槎寺依荆溪和上,听学止观玄文,各得一遍,文句三遍。最后涅盘疏二遍。同归佛陇,主持寺宇,扫洒龛边。春秋改移,既成二十余祀。③

这段记载提供了几点重要信息:行满是有律学修养并投身天台法门的学问僧,《弘教录》所称之扬州国清寺当为其出家或受具戒之寺院。他是较早投入湛然门下的弟子,之后一直追随湛然,不仅陪同其师返回佛陇,并在湛然死后主持佛陇道场。最澄前去访问时,行满已在佛陇主事达二十余年。④ 行满自叙其

---

① 有学者认为,天台宗在 8 世纪中叶并未像以往认为的那样呈现衰退之势,属于天台教门的名僧往往活跃于在长江中游和两京,而湛然的影响力来源于他对天台教理的整理和拓展以及梁肃等弟子的宣扬,参见俞学明:《湛然研究》,北京:中国社会科学出版社 2006 版,第 26—78 页。这一观点有一定道理,不过该著似乎低估了湛然在修行层面的贡献,同时该著认为湛然传教局限于江南,且门下乏力,则低估了唐后期江南的重要性和湛然门下的持续努力,这也是本文试图纠正的观点。

② 池丽梅:《荆溪湛然与袁晁之乱》,《普门学报》第 34 期,2006 年 7 月,第 9 页。

③ 《传教大师全集》卷一,第 228 页。

④ 日本保存有《行满和上印信》,文中就说自己在佛陇“洒扫龛坟,修持院宇,经今廿余”。《传教大师全集》卷五附录,第 114 页。俞学明在《湛然研究》中也注意到行满的生平,见《湛然研究》,第 69 页注 1、328—330 页。

追随湛然返回佛陇时,“学徒雨散,如犊失母。才到银峰,奄徒灰灭”,银峰即佛陇所在之银地岭。① 可见当时境况相当惨淡。正由于这种坚持不懈,他才能在贞元、元和之际成为天台宗的支柱。

这里必须考察一下行满与活跃于同时期的另一位天台湛然系的重要人物道邃在天台复兴运动中的位置问题。自宋代起,道邃被认定为天台宗第七或第十祖,无论哪种排列,均为湛然之后的祖师。从《宋高僧传》到《释门正统》和《佛祖统纪》,对道邃生平的记载可说是一脉相承,后两本书的相关记载几乎都出自《宋高僧传》,但在对道邃的定位上仍有微妙的演变。赞宁的记载相当粗略,连道邃的个人背景都以“不知何许人”带过,只提到他在大历中从湛然那里学习了其代表性著作《止观辅行传弘决》,道邃的理解令同门元浩叹服。然而该传却花了更多笔墨清楚说明最澄受学于道邃并在日本开创天台宗之事迹,还全文引用了台州刺史陆淳给最澄撰写的印信文字。此文与《显戒论缘起》中所载陆淳文章在字句上几乎完全相同。② 可以推断有关道邃的这些信息均来自于日本的天台宗记载,但赞宁在《宋高僧传》中尚未明确将道邃列为湛然之后的唯一祖师。

在赞宁之后的宋天台宗僧人的史传中,道邃作为湛然的传法弟子的定位逐渐清晰。宗鉴《释门正统》在记述天台祖师付法部分,将道邃、广修、物外、元琇、清竦、义寂、义通列为湛然之后的七祖师,就系谱中的地位而言,与到湛然为止的天台各祖有所区别,在每一位的生平叙述中,仍显示其先后相续的师承关系。③ 体例内容都深受《释门正统》影响的《佛祖统纪》中,志磐对道邃生平记载照搬《宋高僧传》或《释门正统》,只是在引用陆淳文字时作了某些字句的更改。然而《佛祖统纪》明确将兴道尊者大法师(即道邃)列为天台十祖,也就是湛然传道邃,道邃传广修。④ 从赞宁到志磐,他们的共同之处是都没有提及行满。需要指出的是,这并非宋代唯一以湛然为中心的天台宗系谱。与赞宁几乎同时代,另有一种谱系却是将行满而非道邃置于湛然之后的付法祖师,也就是湛然传行满,行满传广修,这一记录在晁说之《明智法师碑铭》中的谱系,很可能是从吴越北宋间的义寂到四明知礼这一系统传承下来。⑤ 这一说法后来被日东大寺僧凝然所继承。⑥ 两个系统的差别有何意味,待下文再涉及。

平安以下的日本佛教界将道邃尊奉为天台宗湛然的付法祖师,这一认识理应发端于最澄时代,不过细察最澄本人留下的文字,他虽然对道邃尊崇备至,却未确定无疑地将道邃列为所谓“七祖”。⑦ 在他的《内证佛法相承血脉谱》中分别有《天台法华宗相承师师血脉谱》和《天台圆教菩萨戒相承师师血脉谱》。前者将道邃与行满同时列为湛然之后传法的两位大师,而这两位大师又同时传法于最澄与同行入唐的求法僧义真。后者只列道邃为湛然的付法之人,并传菩萨戒给最澄与义真。也就是说,至少在最澄这两种重要的记录中,他是有分寸感的,只是在《天台圆教菩萨戒相承师师血脉谱》最后说明受菩萨

---

① 《行满和尚印信》,《传教大师全集》卷五附录,第 18 页。湛然至少在广德二年和大历末两度回到佛陇。行满去世于 823 年,他追随湛然时已年过三十,据此,他陪同湛然返回佛陇当在大历末。关于湛然生平简谱,见《湛然研究》,第 317—340 页。

② 《宋高僧传》卷二九,第 725 页。

③ 宗鉴:《释门正统》卷二,《卍新续藏》卷七五,第 277 页下。

④ 有关《佛祖统纪》与《释门正统》的承接关系,参见张弓《志磐佛祖统纪的学术特色》,《玄奘佛学研究》2004 年第 1 期,第 4—8 页。

⑤ 晁说之:《宋故明州延庆明智法师碑铭》,宗晓:《四明尊者教行录》,王坚点校,上海:上海古籍出版社 2010 年版,第 147 页;《全宋文》第 130 册,第 345 页。

⑥ 凝然《内典尘露章》:“荆溪之下,有道邃、道暹、智度、行满、元皓等。横竖弘传,灯灯甚多。行满下有广修,次物外,次梁元琇,次周清(竦)[竦],次宋义寂,次四明义通,次四明知礼尊者,次广智,次神智,如是等血脉相承,于今不绝。”《大日本佛教全书》卷二九,东京:讲谈社 1971 年版,第 32 页。

⑦ 《传教大师将来目录》末尾有道邃署名,其称谓是“勾当大唐天台山圆宗座主西京和尚道邃”(《传教大师全集》卷四,第 368 页),这里的座主当指台州龙兴寺,这个称谓应该是台州刺史陆淳邀请道邃赴龙兴寺讲法后所给予的,即乾淑《道邃和上行业记》中提到的贞元二十一年二月勾当本国教门。

戒过程时,最澄提到“请天台第七传法道邃和上”来受戒。就具体语境而言,这里的“天台第七传法”的提法未必能等同于宗派意义上的“七祖”。将道邃与行满并提,在最澄的其他一些著述中也多有出现,比如《妙法莲华经出离生死血脉》中说:

> 予渡万里波浪,寻妙法奥义,值邃、满二师,正传出离生死实因,悲含实故,注此传送后辈。①

又比如在《长讲法华经后分略愿文》卷下,礼赞天台法华宗诸大师时,也将“琅邪邃大师”和“姑苏满大师”并列于湛然之后。

关于道邃的生平,最详实的记载也来自于最澄的著述。《天台法华宗相承师师血脉谱》中转录乾淑《道邃和上行业记》,说道邃“俗姓王氏。琅琊苗裔,桑梓西京,绣衣继代不可具。委身乃授监察御史,解组辞荣,从师学道,年二十四方乃进具于秦地”。② 《弘教录》中的“上都僧”的称呼是对《行业记》记载的可靠性的一个印证。《行业记》提到道邃之后赴江南追随湛然,苦学五年之后,“辞师独行”,在淮扬等地宣讲天台教理。最终在贞元十二年返回天台并在山中驻锡九年。贞元二十年为台州刺史陆淳请到龙兴寺讲法华止观。一年之后又“勾当本国教门”。③ 在唐代文官序列中,监察御史属于清途美职,前程似锦,极少人能在二十四岁之前获得此职。假如《行业记》的记载可靠的话,那么只有一种可能,就是这里的监察御史只是虚衔,而能在此年龄获此虚衔,最大可能即投身藩镇军伍,在肃代之际凭功而获。关于“勾当本国教门”,《传教大师将来目录》净土院本末尾所附最澄《台州公验》有道邃署名,其称谓是“勾当大唐天台山圆宗座主西京和尚道邃”,似是台州刺史陆淳邀请道邃赴龙兴寺讲法后所给予的荣誉称号,未必有实质意义。④关于道邃回天台后的事迹,尚有卢审则撰写的《第七祖道邃和上道德述》,其中提到卢审则贞元十四年在国清寺拜见道邃,并称道邃“爰自他部宴坐于佛陇,伽蓝霜亦繁矣”⑤,可见道邃也曾驻锡佛陇道场,这就是道邃后来被视为修禅寺座主的由来,其实对于天台山圆宗僧人领袖而言,在国清与佛陇两处驻锡应很自然。⑥

对于道邃与行满之间关系和地位最珍贵的记录来自于最澄的《传法偈》。其中他对入唐并抵达台州后向道邃、行满的求法过程有亲切而具体的描述。这段记述中,道邃以台州龙兴寺座主身份接待最澄。最澄在台州龙兴寺停留十日后,从台州前往佛陇参拜行满,十月十三日抵达佛陇之庄(即修禅道场),并在道场停留十二日,至贞元二十一年十一月五日,又由行满陪同回到台州道邃处。《传法偈》对道邃、行满的描述,给人印象是两人地位完全对等。最澄非常强调在佛陇得到的传授的意义,是“开所未闻法,见所未见境。具禀圆宗旨,悟五时八教”。⑦ 反倒未提及道邃在台州授菩萨戒的重要情节。据圆珍记载,最澄佛陇之行还特意捐资,为建传法院之用。会昌后,禅林寺废弃,圆珍才不得已在国清寺造

---

① 《传教大师全集》卷五,第 189 页。

② 《传教大师全集》卷一,第 30 页。

③ 见最澄《天台法华宗相承师师血脉谱》,《传教大师全集》卷一,第 229 页。《行业记》提到道邃曾“后入天台”,途中在越州见“御史端公后除歙州刺史陆参”并“拜为和上”。陆参(傪)以殿中侍御史佐浙东节度使皇甫政幕当在贞元三年至十二年之间。而据权德舆《陆傪墓志》,皇甫政在贞元十二年罢府,陆傪也因此离去,道邃贞元十二年真正回归天台,恐怕也和这一情况有关。见戴伟华《唐方镇文职僚佐考》(修订版),桂林:广西师范大学出版社 2007 年版,第 295 页。

④ 《传教大师全集》卷四,第 368 页。据《园城寺文书》,圆珍抄写本《台州公验》所附人名中没有道邃,见户崎哲彦《最澄と陸淳(下):“邊州”の儒佛交涉と陸淳門下およびその韓愈門下との相反》,《岛根大学法文学部纪要》46(2019),第 3 页。

⑤ 《显戒论缘起》卷上,《传教大师全集》卷五,第 275 页。

⑥ 《显戒论缘起》卷上,《传教大师全集》卷五,第 189 页。

⑦ 《传教大师全集》卷一,第 28 页。

房供后来日本僧人之用。①

道邃和行满应该是以台州为核心的天台宗内部地位最高、影响力最大的两位僧人,但两人在天台山圆宗体系里的具体身份仍有区别。道邃是义学方面的权威,也因长期传道而与江南地区的士人官僚有密切关系,尤其因为陆淳的邀请入驻台州龙兴寺,成为天台湛然系对外的代表。行满则主要在佛陇长期经营修禅道场这一具有象征意义的圣地,成为湛然在佛陇的继承者。尽管道邃有官方加持而获得崇高地位,行满则是佛陇修禅道场和之后建立的禅林寺的座主,就天台体系内部建制而言,行满是掌握湛然开创的天台复兴运动脉搏的关键人物。他和道邃在这点上的区别也可以从最澄获赠二人之礼物上看出。《行满和尚施予物疏》中包括"天台山佛陇禅林寺付法所传荆溪纳袈裟一领、荆溪受持短帙法华经一部七卷""大师纳帽子一枚""大师真迹手书壹纸""荆溪受持宋布七条壹领""佛陇道场记壹卷"。这些均为智顗、湛然亲用之物,象征祖师衣钵。而《道邃和尚施予物目录》的赠品是"禅镇一头""说法白角如意一柄""天台山香炉峰柽柏木并柽木文尺四枚"。这些物品也有教派联系,但更像私人纪念物,与行满的赠予性质不同。行满在建制意义上代表着以佛陇为核心的天台圆宗,使他拥有了赠与特殊礼物的身份。②这可能也是为何圆珍在记录最澄台州之行时,称道邃为传法大师,而行满为传教大师。③

最澄之所以对道邃有特别推崇,有几个重要原因:道邃是最澄入唐后首先遇到的天台学大师,而这种机遇又是官方所提供,在让最澄深入了解天台义理和经典方面,道邃的贡献自然是首要的。更重要的是,道邃是授最澄菩萨戒之人。对于以提倡菩萨戒为使命的最澄而言,强调道邃的重要性是必要的。当然,两人之间的高度契合恐怕也是极重要的因素。而站在致力于宏扬天台教理的域外僧人的立场上,最澄最关心的是如何能建立起他和他提倡的核心教义在日本佛教界的权威性,他并不会过于在意自己的这种叙述是否准确地反映了道邃在贞元末期以天台山为核心的台宗教派中的实际地位和身份。

关于道邃与天台山的关系,日本的记述也多有不准确的地方,比如学界时常认为道邃是修禅寺的座主,而行满则是佛陇寺的座主。④ 这一认知,表面看只是一个史实性的错误,实际是没有意识到修禅道场到禅林寺变化的意义,同时对佛陇特有的环境也缺乏敏感。最澄笔下的那种分寸感随着时间的推移而逐渐丧失,道邃的重要性被放大,并因这类信息从日本汇流到宋朝而影响了中土天台宗对其谱系的认知。

最后让我们回到行满与天台宗复兴运动的关系。从最澄的记录到《修禅道场碑》碑侧碑阴的记录,可以看出行满在湛然殁后维护佛陇道场的努力终于在贞元末期初见成效,而在元和前期获得根本性成功。没有佛陇的存在,湛然的复兴运动终究会无所着落。虽然自隋代以来国清寺作为天台山的天台宗基地而得到国家支持,但就其精神内核而言,并不能取代佛陇的地位。国清寺与佛陇禅林寺的另一个重要差别在于,国清寺僧众更为多样,无论教理的追求还是身份,都更多元,很难想象三贤这样的故事会发生在禅林寺。禅林寺与天台宗的联系则是确定的,禅林寺的衰落也就标志着智顗开创的天台事业的衰落。行满的禅林寺重建工作,到会昌初期圆仁一行抵达唐土时已臻成熟。但这一发展随会昌灭佛而遭到打击。大中以后唐廷支持下的佛教恢复未能改变这一情势,从而使行满的贡献自唐末之后就已在中土佛家史乘中被遮蔽,天台圆宗的主导权转而由国清寺掌握。回到上文提及宋代流行的两种系谱。赞宁等采用的来自于日本天台宗的认知,出发点是强调义理传承;保存在晁说之《明智法师碑铭》中的谱系则更像是着眼于机构建置意义上的传承,也就是以佛陇禅林寺为主体的传承。这种传承信息来自从义寂到知礼的这一曾经活跃于天台地区的台宗群体。义寂本人就从日本搜寻天台教籍,并在佛陇、国清

---

① 《圆珍请传法公验奏状案》草本,《园城寺文书》第一卷,第 302—303 页。

② 两份赠品目录见《传教大师全集》卷五附录,第 116—117 页。

③ 圆珍加笔:《台州公验请状》,《园城寺文书》第一卷,第 94—95 页。

④ 林鸣宇:《略說中國天台宗·唐宋篇》,《驹泽大学佛教学部研究纪要》第 68 号,2010 年,第 179—180 页。

都有讲学,最后在吴越王钱氏支持下开创了天台螺溪传教院。① 这一群体与贞元、元和以来的天台山圆宗有着更加一脉相承的关系,或更多保存了元和以来的教派记忆。

四、《修禅道场碑》与元和时期的江南

据上文分析,行满树立《修禅道场碑》的举措和建立禅林寺的过程得到了台州刺史的全力支持,也就是说有唐代官方的介入。这里需要对这一历史背景做一些说明。建寺和立碑的时间都发生在元和六年,恐怕不是巧合。首先,行满的这项工程官方直接参与者中地位最高的是台州刺史徐放。徐放生平在近年出土的徐放墓志中有比较具体的记录。他虽出身士族,父祖也都是中央到地方地位颇高的官员,却有吏干之材。据路锦昱研究,徐放出任台州刺史的时间当为元和三年至元和九年,而在此之前,徐放曾以度支判案郎官的身份奉使山剑,要处理的是平定西川之后的财政问题,即"定物沽,推制狱",这是让朝廷感到棘手的工作。他从元和三年七月到九月在西川。显然因为他胜任了入川使命,元和三年九月还朝便立刻转为屯田员外郎,随即有台州刺史之委任。② 整个过程,都是在宰相李吉甫执政期间。据《新唐书·李吉甫传》:

> 吉甫连蹇外迁十余年,究知闾里疾苦,常病方镇强恣,至是为帝从容言:"使属郡刺史得自为政,则风化可成。"帝然之,出郎吏十余人为刺史。③

唐宪宗朝,李吉甫曾两度执政,出郎吏为刺史发生于其第一次执政期间。在他推荐的郎官十余人中,应该就有徐放。同时元和六年也是颇为特殊的年份。该年春正月,担任淮南节度使的李吉甫再度回到中朝担任宰相,"中外延望风采"④。元和六年可以说是唐代后期相对比较安定的时期,宪宗朝前期需要的面对的藩镇危机已暂时平静,而后期更大的挑战尚未展开。江淮地区也在经历了大规模旱灾饥馑之后也开始缓和。在李吉甫和一些颇有能力的地方长官的治理下,江淮的境况也开始好转。⑤ 台州虽非元和前期江南重灾区,委任徐放仍与其在财政等方面的才干经验有关,他在当地"开舄卤,复流庸,海滨之甿,咸感仁政"。⑥ 这些作为和当时江淮其他一些致力于改善农业条件的官吏十分类似。而在担任台州刺史长达六年之后,徐放转任刺史的衢州更是江南受灾最为严重的地区。禅林寺的建立虽为一宗教团体的行为,但元和六年相对稳定的气氛恐怕也是促成这一契机的客观条件之一,我们应该将此种背景列入考虑范围。

官方对禅林寺的支持恐怕远不止于台州地方政府,而可能直接来自于朝廷。笔者推测当时主持朝政的李吉甫很可能是其中关键。最澄在《传法偈》中列举了几位湛然门下几位重要的俗家弟子,包括"刘仆射晏公,礼部尚书濛,李大夫栖筠,吏部李员外,颜少卿真卿"。⑦ 可见李吉甫之父、代宗时代的名臣李栖筠与湛然的密切关系。假如通过受李吉甫器重的徐放的介入,宰相李吉甫也因此延续了他父亲对天台湛然系的支持,恐怕不是空穴来风式的历史想象。《修禅道场碑》碑阴的题刻也提供了受"二王八司马"事件牵累的陈谏的珍贵信息。陈谏父子参与碑文的建立,不仅是以台州府僚属的身份,也是以梁肃旧友的身份。他曾为梁肃《心印铭》作序,与湛然重要弟子元浩也相过从,可见是一位对湛然天台

---

① 参见《宋高僧传》卷七《大宋天台山螺溪传教院义寂传》,第 162—163 页。

② 《大唐故朝散大夫守衢州刺史上柱国徐君墓志铭》,《新中国出土墓志·河南(叁)》,北京:文物出版社 2008 年版,第 268 页;路锦昱:《元和前后剑南西川的社会变迁》,复旦大学硕士学位论文,2022 年,第 56—57 页。

③ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一四六,北京:中华书局 1975 年版,第 4739—4740 页。

④ 刘昫等:《旧唐书》卷一四八《李吉甫传》,北京:中华书局 1975 年版,第 3996 页。

⑤ 关于元和前期江淮的危机与朝廷的应对,参见中砂明德《後期唐朝の江淮支配——元和時代の一側面》,《東洋史研究》47(1),1988,第 30—53 页。

⑥ 《大唐故朝散大夫守衢州刺史上柱国徐君墓志铭》,《新中国出土墓志·河南(叁)》,第 268 页。

⑦ 《传教大师全集》卷一,第 25 页。

之学深有理解的士大夫。

余　论

本文起首即说明这项工作目的在于利用新发现信息,为唐中后期天台复兴运动的展开提供一个更贴近历史实况的说明。这项工作方才开始,然而笔者希望引发思考的层面不止于此。湛然去世之后,行满等弟子以佛陇为中心而继续努力的天台事业正遇上唐后期政局相对稳定的时期。自贞元中到会昌前期的半个多世纪中,天台山圆宗寺院机制得以顺利发展。恰巧这也是东亚世界的文化转型时代。进入平安时期的日本,虽遣唐使依旧,真正代表日本精神文化未来的却是最澄和空海这样富有创造力和有高度自觉的求法僧。正是行满等僧人的努力,使最澄能在华夏一隅找到栖神之所。行满和道邃对最澄的热情提携和陆淳这样的儒家士大夫的支持,使得智者、毗陵之学得以远播,为延历、弘仁时代以下的日本新宗教文化的展开提供了丰富的养料。

当然,这种传播的结果也会产生意想不到的结果。经历了“会昌焚毁,零编断简,本折枝摧,传者何凭”这一残破局面的天台佛教界①,在北宋初试图恢复时,从日本回流的信息便自然影响了北宋佛教界对天台源流的认知。这种信息的回流本身已包含了日本佛教界的解读,同时又进入到了一个宗派观念日益强化的中华佛教世界。比如《佛祖统纪》在采纳《宋高僧传》从道邃到广修的系谱同时,也注意到晁说之《明智塔铭》中的谱系,但志磐却大惑不解。说明他对禅林寺的意义已经全然无所知。

宋真宗天禧二年(1018)六月十日,智圆在杭州孤山按照梁肃文集中的版本重刻《修禅道场碑》,他认为佛陇碑石属“后之人妄改”,重刻是让人“可见前谬,庶来者毋惑”。② 在行满佛陇立碑两百年后,北宋热诚的台宗名僧已无法体会行满当年在佛陇所做的一切。然而千载之后的今日,《修禅道场碑》上的《弘教录》得以重新发现,令我们能更深入地观察唐代宗教史上那一段关键岁月,也使我们更珍视以最澄、圆仁和圆珍为代表的日本求法僧替我们保存的珍贵记录,让这一篇章能再度进入今人的历史视野之中。

A Reinterpretation of the Tang Tiantai Buddhism Revival: New Evidence from the “Stele of the Abbey for Cultivating Dhyana”

Lu Yang
(*Department of History*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: In the late eighth century, Jingxi Zhanran (湛然,711 – 782) spearheaded a profound movement that reinstated the Tiantai school as a preeminent Buddhist sect. While his efforts for this revitalization have long captured scholarly attention, many details about the inner circle of his disciples still remain unclear, with the retaining of its historical information primarily dependent on the records of Japanese monks who traveled to China during that time and in subsequent centuries. This article focuses on the “Stele of the Abbey for Cultivating Dhyana”(修禅道场碑) by Liang Su (梁肃,752–793), which still stands on Mount Tiantai. It transcribes and examines the inscription on the stele’s verso surface and its two sides to elucidate the fellowship network of Zhanran and his key followers and the affiliated monastic building at Folong(佛陇) of Mount Tiantai. This study contributes to a reassessment of the records preserved in Japanese sources, providing a fresh perspective on the development of the Tiantai school in the late Tang period and its influence on Japanese Tendai Buddhism. The article also contextualizes the “Stele of the Abbey for Cultivating Dhyana” within the early ninth-century political milieu, clarifying potential connections between the stele and the political changes at the time of its erection.

Key words: Tiantai Buddhism; Forlong(佛陇); Tiantai Buddhism Revival ; “Stele of the Abbey for Cultivating Dhyana”(修禅道场碑)

(责任编辑　管　琴)

① 《宋高僧传·大宋天台山螺溪传教院义寂传》,第 162 页。

② 《闲居编》卷一二《书智者大师碑后序》,《全宋文》第 15 册,第 229 页。